# التطور الدلاليّ لمفهوم الرحمة وإمكانه التفسيريّ في السياق الكلاميّ الكلاسيكيّ

عبد الإلاه بوديب*

doi:10.17879/mjiphs-2023-5016


## ملخص

يحظى مفهوم الرحمة بحضور كثيف داخل النصوص الإسلاميّة -القرآن والحديث-، إلا أنه بالنظر إلى العديد من العوامل الثقافيّة والسياسية، لم يكن كافيا جعلُ الرحمة أساسًا للنظر الدينيّ، خصوصًا في المدونات الكلاميّة التقليدية، ما قيَّد حضور الرحمة كخلق أساسيّ في الفترة المبكرة من الإسلام، وهي الفترة التي كانت تتشكل فيها أولى المذاهب الكلاميّة. ستعلي المعتزلة من قيمة العدل وتبني على أساسه جل منظومتها العقدية، ولن يكون للرحمة في هذا السياق أيّ قيمة تذكر سوى صلاتها الطفيفة بقاعدة اللطف الإلهي؛ أما في السياق الأشعريّ فسيكون للرحمة حضور أكبر كإرادة خيّرة يمكن تفعيلها من قبل الله بحسب مشيئته من غير قيود العدل والاستحقاق الاعتزالي؛ وسيؤديّ تفاعلُ الكلام المتأخرِ مع التصوف، إلى تسرب مفهوم الرحمة لبعض المدارس الكلاميّة والصَوفيّة المَتأخرة، التي سيكون للرحمة فيها دور أساسيّ في مقاربة عدد من الإشكالات الكلاميّة الحساسة، كمصير الإنسان الأخروي. تروم هذه الدراسة تتبع التطور الدلالي لمفهوم الرحمة من خلال الإجابة عن الإشكالات الآتية: الحمولة الدلاليّة التي يكتسيها مفهوم الرحمة في السياق الكلامي؛ الأسباب الكامنة وراء الحضور المحتشم لمقولة الرحمة في الجدل الكلاميّ المبكر؛ كيف يمكن تفسير حضورها كمقولة أساسيّة في المدارس الكلاميّة المتأخرة صوفيّة كانت أو أثرية/ نصية؛ وإلى أيّ حد تم استثمار هذه المقولة في مقاربة الإشكالات الكلاميّة آنذاك.


**كلمات مفتاحية:** الرحمة؛ المعتزلة؛ الأشعرية؛ التصوف

* باحث في علم الكلام في السياقات الإسلاميّة ما قبل الحديثة، جامعة مولايّ إسماعيل بمكناس، المغرب.

# The semantic change of Mercy and its hermeneutical potential in the classical Islamic theological context

Abdelilah Boudib*

**Abstract**

The concept of *Mercy* is heavily present in Qurʾān and Hadiths, but given the many cultural and political factors, it was not enough to make *Mercy* the basis of religious consideration, particularly in Islamic theological traditions. The Muʿtazila concentrated on the value of justice *al-ʿadl* and based most of their doctrinal system on it, and mercy in this context has no value other than its slight links with the rule of divine providence; While mercy is present in the Ashʿarī theology as a will for good that can be activated by God according to His will without the restrictions of *al-ʿadl*; The interaction of islamic theology with Sufism led to the presence of the concept of mercy in certain theological and Sufi schools, in which mercy played a fundamental role to deal with a number of sensitive theological issues, such as the eschatological destiny of humankind. This study aims to trace the semantic development of the concept of mercy by dealing with the following issues: the meaning of the concept of mercy in the Islamic theological context; the reasons for the infrequent presence of mercy in the early debates of Islamic theologians; how to interpret its presence in later theological schools during the 11th and 12th centuries CE?

**Keywords:** Mercy; Muʿtazila; Ashʿarī; Sufism

* Researcher in Islamic theology in the pre-modern period, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

## مقدمة

تكتسي الرحمة حضورًا مميزًا في السياق الفكريّ المعاصر، ما يجعلها موضوع اهتمام كثيرٍ من الباحثين والمفكرين المهتمين بالدراسات الإسلاميّة وقضايا الإسلام بشكل عام. وقدَ ساهمت عدد من السياقات في توجيه الاهتمام الحاليّ بمفهوم الرحمة في الإسلام، لا أقل من أن نشير إلى الانفتاح المعاصر على التفكير الدينيّ المسيحي؛ إما بشكل مباشر من خلال أدبيات مفكرين وفلاسفة ولاهوتيين مسيحيين، أو بشكل غير مباشر من خلال عدد من الكتابات الفلسفيّة التي تمتلك جذورا أو أصولا لاهوتيّة مسيحية[1]. بالإضافة إلى الموجات المتحيزة التي حاولت الحكم على تاريخ الإسلام والإسلام نفسه، من خلال وصف القرآن بأنه كتاب عنف، وأن آياته هي السبب الأساسيّ لظهور الجماعات العنيفة حول العالم، فكان لا بد أن تقابَل هذه الحملةُ بردود فعل من قبل المسلمين الذين لم يتعرفوا قط على هاته النسخة العنيفة من القرآن والإسلام.

لكن يبقى في تقديريّ العامل الأساسيّ الذي جعل من الرحمة موضوعا للتفكير الإسلاميّ، هو ازدهار البحث القرآنيّ منذ نهايات القرن التاسع عشر إلى حدود اللحظة، فقد كان القاسم المشترك بين مختلف دعوات الإصلاح التي عرفها العالم الإسلاميّ باختلاف توجهاتها ومدارسها هو العودة إلى المصادر الأساسيّة للإسلام وعلى رأسها القرآن. فكانت النتيجة الطبيعية، لهذا الاهتمام بالنص القرآنيّ ومحاولات استنطاقه، الالتفاتُ لمصطلح الرحمة، نظرا لحضوره الكثيف والمتكرر بشكل دال على أن القرآن قد اهتم بالرحمة وجعلها أحد مكونات التفكير الدينيّ الإسلاميّ ودعوته.

لكن هذا الحضور ليس نهايّة الطريق كما قد يظن البعض، بل هو مجرد بدايّة تسوغ لنا بحث هذا الموضوع والتساؤل بصدده، فإذا علمنا أن الرحمة كمصطلح قرآنيّ أصيل قد استعمل في موارد كثيرة منسوبا إلى الذات الإلهيّة على شاكلة اسم إلهي كما نجده في «الرحمن» و«الرحيم»، أو على شاكلة صفة إلهيّة كما نجده في «رحمتي» و«رحمة الله». وبما أنَّ الذات الإلهيّة كانت ولا تزال الموضوع الأساسيّ لعلم الكلام الإسلامي، فإن الحاجة إلى بحث مدلول هذا المصطلح في السياق الكلاميّ يبدو أمرا ملحّا للتعرف على الاستعمالات التي حظيت بها الرحمة في هذا السياق، وهل كانت وفيّة للحضور القرآنيّ الكثيف؟

1 يُنظر على سبيل المثال أطروحة الفيلسوف الأمريكيّ مايكل ألين غيلسبي:
Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

كما أن كثيرا من القضايا المعاصرة اليوم؛ التي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الرحمة، وتعد في نظر كثيرين من عوائق تحديث المجتمعات الإسلامية، تتخذُ طابعا كلاميًّا بامتياز، كالموقف من غير المسلمين، وهو ما كان أيضا موضوعا للتفكير في العصور الإسلاميّة ما قبل الحديثة، إلا أن أُفُقه وسياقه يختلف بشكل أو بآخر عن رهاناتنا الحديثة، فكان من الطبيعيّ أن نتساءل عن الأدوار التي قام بها مفهوم الرحمة تاريخيا في معالجة بعض الإشكالات الكلاميّة كالمصير الإنسانيّ الأخرويّ.

## أولا. الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر: بين نصوص الوحيّ ومقالات المتكلمين

### 1. الرحمة في النص القرآنيّ

بغض النظر عن الجدل القديم-الحديث حول صلة النص القرآنيّ بمناهج ونتائج علم الكلام الإسلامي، إلا أن المتفق عليه، أن القرآن قد أثر تأثيرا ملحوظا على الأعمال الكلاميّة الكلاسيكيّة في مختلف السياقات حتى المتأخرة منها؛ والتي عرفت ميلا كبيرا نحو منتجات الفلسفة والتصوف[2]، لذا كان لا بد من النظر إلى الرحمة في النص القرآني، كمدخل أساسيّ للتوصل إلى مدى حضور مفهوم الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر.

لقد حاول عدد من الباحثين المعاصرين الدعوة إلى ما يمكن أن نسميه بإسلام الرحمة، كردة فعل على دعاوى أطروحة إسلام العنف والكراهيّة أو في سياق التصديّ لأفكار بعض الجماعات المتطرفة، وقد ركزوا في الغالب على حضور «الرحمة» المُعجميّ أو المصطلحيّ -بتعبير مدرسة الدراسات المصطلحيّة في المغرب- في النص القرآني[3]، وقد انتهت تلكم الدراسات إلى أن القرآن يضم بكثافة ملحوظة مصطلح الرحمة، بحيث تزيد موارده عن 300 موضع[4]، فضلا عن المصطلحات القريبة من دلالة الرحمة، كالعفو والبر والإحسان والرأفة.

2 يمكن الإحالةُ في هذا الصدد على عملين لأهم متكلم أشعريّ متأخر في السياق السني؛ فخر الدين الرازي، ويتعلق الأمر بعمليه: **مفاتيح الغيب** والمعروف عادة بالتفسير الكبير، و**رسالة في ذمّ لَذّات الدنيا**.

3 يُنظر على سبيل المثال: عبد الجبار الرفاعي، **الدين والاغتراب الميتافيزيقيّ** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين ولبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 2019)، ص 27.

4 المرجع نفسه؛ وللاطلاع بشكل مفصل ومقارن على هذا الحضور المُعجميّ ودلالاته ومقارنته ببعض الصفات الأخلاقيّة الأخرى، يمكن الإحالة على بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام سنة 2016، وقد نشرت في 12 مجلدًا وضمت 132 بحثا: يُنظر: مجموعة مؤلفين، بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام، قسم الدراسات الإسلاميّة بجامعة الملك سعود، المملكة العربيّة السعودية، 07-2016/02/08، شوهد في 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ItT0ro؛ يُنظر أيضا: عمران عزت يوسف بخيت، «الرحمة الإلهية: دراسة قرآنية»، رسالة ماجستير، كليّة أصول الدين بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2009.

لكن هذا الحضور الكميّ يفتقر إلى تأسيس منهجيّ كفيل بتحويل هذا الحضور اللفظيّ إلى حضور دلاليّ قوي، بإمكانه فعلا أن يؤسس لفهم رحيم للإسلام، وهكذا يُطرح أمام هذا الحضور المُعجميّ ثلاثة تحديات:

**التحديّ الأول:** التوفر على أداة منهجيّة قادرة على تحويل الحضور اللفظيّ إلى حضور معنويّ، إذ يبدو أن عددًا من الكتابات المعاصرة التي تحاول الدفاع عن رحمة الإسلام تكتفيّ عادة، بالحديث عن الحضور المُعجميّ الكثيف، لتُؤكد على مركزيّة الرحمة في القرآن دون أن تُبرِّر هذا الانتقال أو تبْنيَه على أسسه معرفيّة متينة، تجعله يحظى بقبول في الأوساط العلمية، بعيدا عن التصنيفات الجاهزة المتعلقة بالتأثر بالفكر الحداثيّ الغربي. إلا أن العودة إلى المدونة الأصوليّة التراثيّة خصوصًا عند أبيّ إسحاق الشاطبيّ (790هـ/ 1388م) في نصه المهم **الموافقات**، نجده يمدنا بأداة منهجيّة بالغة الأهمية، هي «الاستقراء المعنوي»، وللتأكيد على أهميتها فقد اعتبر الشاطبيّ الأدلةَ التي تُنتجها هذه الأداة هي الوحيدةُ المعتبرة في ميدان أصول الفقه، يقول: «إنما الأدلة المعتبرة هنا، المستقرأةُ من جملة أدلة ظنية، تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي»[5]. لذا فإن اعتماد على هذه الأداة وحُسن استثمارها في هذا السياق، قد يفيد في تجاوز هذا التحدي.

**التحديّ الثاني: ضبط العلاقة بين القيم الكليّة أو الكبرى في القرآن،** فإذا كانت الرحمة تشكل معنى أو قيمة إسلاميّة كليّة أو كبرى، بإمكانها توجيهنا عند التعامل مع أحكام الإسلام وتعاليمه، فمما لا شك فيه أن القرآن كما يضم حضورًا قويًّا للرحمة يضم أيضا حضورًا قويًّا وبارزًا لقيمة العدل، هذه القيمة التي أثرت تأثيرا ملحوظا في عدد من الفرق الإسلاميّة كالمعتزلة؛ الذين عرفوا بأهل العدل والتوحيد. فكيف بإمكاننا ضبط العلاقة بين هاته القيم الكبرى؟ أو بتعبير الشاطبيّ بين هاته الكليات؟ لقد وضح الشاطبيّ باستفاضة طريقة التعامل السليمة مع الكليّ في علاقته بالجزئي[6]، لكنه باستثناء إشارات قليلة لم يركز على إشكاليّة الكليّ في علاقته بالكلي؛ والتي نجد لها ارتباطا وثيقا بإشكال علاقة الرحمة بالعدل، فالرفاعيّ على سبيل المثال يجادل بأن الرحمة وإن لم تكن بديلا عن العدالة، فإنها أوسع منها وأشمل[7]، فهو يدعو إلى عدالة موجهة بالرحمة أو بتعبير آخر عدالة رحيمة، في مقابل هذا الرأيّ نجد الراغب الأصفهانيّ (ت. 502هـ/ 1108م) يرى أنَّ «العدالة إذا تقوت تُولّد الرحمة»[8]، فالعدالة بنتٌ وأصل للرحمة حسب تصور الأصفهاني.

5 أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: الحسين آيت سعيد (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017)، ج 2، ص 46-47.

6 المرجع نفسه، ج 4، ص 62-6.

7 الرفاعي، ص 21-24.

8 الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو زيد العجميّ (القاهرة: دار السلام، 2007)، ص 116.

التحديّ الثالث: التحديد الدلاليّ لمصطلح الرحمة في القرآن. فقد يكون هذا التحديّ امتدادا للتحديّ السابق، فرغم الاتفاق المبدئيّ على مركزيّة الرحمة في الخطاب القرآني، بل وشموليتها لكل شيء كما ورد في سورة الأعراف ﴿ورحمتيّ وسعت كل شيء﴾ [الأعراف 7: 156] إلا أن الاختلاف الحقيقيّ يبرز في مدى عموم الرحمة الإلهيّة وشموليتها لكل شيء، أيّ هل يدخل في هذه الرحمة أيضا المخالفون لتعاليم الله؟ نجد أنفسنا إزاء هذا السؤال أمام موقفين رئيسيين: الأول يرى أن الرحمة رغم كونها تلحق الجميع، إلا أن الرحمة الخاصة بالمؤمنين تمتاز بأنها تلحقهم في الدنيا والآخرة، بينما تقتصر الرحمة التي تلحق بالكفار على الدنيا دون الآخرة، وهذا الموقف هو الذي ساد في العالم الإسلاميّ في أزمنة ما قبل الحداثة، ولا زال يشكل موقف الكثيرين إلى حدود هاته الفترة؛ أما الثاني، فيرى أن الرحمة ليست حكرا على المؤمنين، بل تعم الكافرين أيضا.

إن الإجابة عن هذه التحديات الثلاثة تبقى في اعتقادنا ضروريّة قبل التأسيس لأيّ فهم رحيم للإسلام، لذا كان لا بد من لفت الإنتباه لها.

## 2. الرحمة في السياق الكلاميّ المبكر

### 2. 1. هامشيّة الرحمة في الجدل الكلاميّ المبكر

لم تكن الرحمة منذ نشأة الجدل الكلاميّ في المجتمعات المسلمة مثارًا لنقاش مدويّ أو مستندًا لتوجه كلاميّ معين، فبالعودة إلى عمل أبيّ الحسن الأشعريّ (ت. 324هـ/ 936م) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الذي يعد أحد أقدم المصادر التي تؤرخ بشكل أمين -نسبيا- للآراء الكلاميّة المبكرة ، نجد أن الأشعريّ لم يشر إلى الرحمة كموضوع للخلاف الكلاميّ إلا في سياقين يتيمين، نورد أحدهما هاهنا كاملا، يقول الأشعريّ:

> «هل يقال: لم يزل رحيما؟ واختلفوا في رحيم: فقال قائلون لم يزل الله رحيما؛ وقال قائلون الرحمة فعل ولا يقال لم يزل رحيما.
> هل يقال: لم يزل غير رحيم؟ واختلف الذين زعموا أن الرحمة فعل، هل يقال لم يزل البارئ غير رحيم؟ فأجاز ذلك بعضهم»[9].

هذا كل ما ورد بخصوص الرحمة في **مقالات الإسلاميين**، ويمكن أن نستشف من خلال هذا النص، أنه كان هناك جدلا مبكرا حول اعتبار الرحمة صفة ذات: جوهريّة وملازمة للذات؛ أو صفة فعل: يفعلها الله بمشيئة واختياره أو تبعا لصفة ذاتية، وهو نفس الجدل الذي سيتسرب إلى الأوساط الأشعريّة فيما بعد.

9 عليّ الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ج 2، ص 419.

بالإضافة إلى هذا النقاش كان هناك جدل، بين القائلين بأنها صفة فعل، حول جواز التلفظ بأن الله «لم يزل غير رحيم» فأجاز بعض المتكلمين هذا الإطلاق.

ويمكن أن نستفيد من هذا النص التاريخيّ أن النقاش حول الرحمة كان هامشيا خلال الفترة المبكرة لعلم الكلام، ووصلت هامشيته إلى حد القول بأن عدم الرحمة هو الإطلاق الحقيقيّ الذي يعبر عن علاقة الذات الإلهيّة بصفة الرحمة.

## 2. 2. الرحمة خلفيّة للجدل الكلاميّ المبكر: إمكان لم يتحقق

مما لا شك فيه أن من أولى النقاشات التي عرفها علم الكلام الإسلاميّ في أوائل نشأته، ذلك الجدل الذي عرف تاريخيا بالوعد والوعيد وبسببه وُسمت جملة من المذاهب الكلاميّة بـ«الوعيديّة»، وهو أيضا أحد أصول المعتزلة الخمسة، ويناقَش تحت هذا الأصل؛ دلالة الوعيد القرآني، هل يجوز عدم إنفاذه أم لا بد من إنفاذه؟، هذا بشكل عام، أما بشكل خاص فهو يهتم بنقاش المصير الأخرويّ لمرتكبي الكبائر من المسلمين.

وقد كان الخوارج سباقين إلى إثبات الوعيد، واعتبار مرتكبي الكبائر، الذين لم يتوبوا على الأقل، ممن يستحقون العذاب الأبديّ الأخرويّ، في مقابل هذا الرأي جاء المرجئة ليقولوا بأن الإنسان مهما ارتكب من الذنوب والمعاصي فإنه لا يسمح بتكفيره ولا يمكن بحال أن يبقى مخلدًا في النار، بل إن بعض المرجئة قد نقل عنه أنه لا «يدخل مؤمن النار»[10] بشكل مطلق، أو على الأقل قد يصيبه شيء خفيف من عذاب النار عند مروره على الجسر المؤدي إلى الجنة «الصراط»[11]، دون أن يخلد في النار. لكننا لا نعلم إن كان هذا الرأي الذي تبنته المرجئة يستند إلى تصور رحيم للذات الإلهيّة أو كان مجرد رد فعل مقابل غلو الخوارج والمعتزلة، أو أنه كان نتيجة استنتاجاتهم العقليّة الخالصة وهو ما نميل إليه.

لكن الذي لا يمكن الشك فيه أن إمكان «العفو الإلهي» عن المؤمنين كان حاضرًا في صميم التفكير الإرجائي، إذ أن فكرهم قائم بالأساس على عدم الجزم بالأحكام الأخرويّة مع تسويغ احتماليَ العفو والعقوبة. لكن دون أن نمتلك أيّ إشارات قويّة حول تصور المرجئة لعلة العفو الإلهي، هل هي راجعة إلى الحريّة الإلهيّة المحكومة بمنطق التجويز[12] كما هو الحال في الفكر الأشعري؟ أم أنها قائمة على تصور رحيم للذات الإلهية؟

10 عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلانيّ (بيروت: دار المعرفة، 1404هـ)، ج 1، ص 140.

11 المرجع نفسه، ص 140.

12 للطلاع بشكل مفصل على نظريّة التجويز في الفكر الأشعري، يُنظر: سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربيّ الإسلاميّ** (بيروت، دار المنتخب العربي، 1992).

وأيا ما كان، فالمرجئة من خلال المتكلم الشهير الجهم بن صفوان (ت. 128هـ/ 746م) ستصبح أول مذهب يرى أن العذاب والنعيم الأخرويّ لن يدوما إلى الأبد. وسيخضع طيف واسع منهم إلى العقيدة الجبريّة المطلقة، التي يبدو أنه كان من ورائها التفويض المطلق للحكم الإلهي. ليبقى دافع هذه الرؤيّة على المستوى المعرفيّ غامضا كما تقدم.

وعلى الرغم من أن هذا السياق الكلاميّ حول «الوعيد القرآني/ الإلهي» كان بإمكانه أن يكون فضاء خصبا لإثارة موضوع الرحمة الإلهية، رغم عدم تحققه بالنظر إلى وجود أسباب متعددة، إلا أن بمقدورنا إعادة التفكير فيه اليوم على ضوء مفهوم الرحمة الإلهية.

إن هذا الإمكان الذي نقصده في هذا السياق[13] هو ما نظّر له الفيلسوف الألمانيّ الشهير هيغل في كتابه العقل في التاريخ حيث ميز فيه بين المبدأ المغروس وتحقق هذا المبدأ في الواقع الفعلي[14]، وكما طبقه هيغل على «الحرية»[15] فإن بإمكاننا تطبيقه على «الرحمة». فالرحمة كانت مبدأ مغروسا في النص القرآنيّ والحديثيّ، إلا أن ظروف الواقع آنذاك وسياقاته لم تكن لتسمح بظهورها كقيمة مهيمنة وحاكمة.

وللتعرف على العوامل التاريخيّة التي حالت دون ظهور الرحمة كمفهوم أساسيّ في التفكير الدينيّ المبكر، لا بد من العودة إلى دراسة البنية القيميّة للمجتمع الإسلاميّ في فترته الأولى؛ وهو الأمر الذي قام به المفكر المغربيّ محمد عابد الجابريّ في دراسته العقل الأخلاقيّ العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربي، ففي هذا العمل يحيلنا الجابريّ إلى أنماط متعددة من القيم كانت حاضرة وبقوة في المجتمع الإسلامي؛ الأول: الموروث الفارسيّ، الذي سيفرز لنا أخلاق الطاعة؛ والموروث اليوناني، الذي سيفرز لنا أخلاق السعادة؛ والموروث الصوفي، الذي سيفرز لنا أخلاق الفناء؛ والموروث العربي، الذي سيفرز لنا أخلاق المروءة، هذا بالإضافة إلى ما سماه بالموروث الإسلاميّ الخالص. مما يعني أن النص القرآنيّ أتى في سياق منظومة قيميّة تعلي من شأن المروءة «المجتمع العربيّ الأول».

وعلى الرغم من الصعوبات التي تواجهنا في تعريف المروءة فإنها تبقى عبارة عن خُلق قريب من معنى «النبل» في السياق الأوروبي، وهي مجموعة من الخصال التي تهيء صاحبَها ليكون مسموع الكلمة في عشيرته، تمهيدا له لينال السيادة والزعامة في القبيلة حسب تحليل الجابري[16]،

13 أدين بالتعرف إلى هذه الفكرة للدكتور محمد المختار الشنقيطيّ من خلال اطلاعيّ على عمله الفكري: الأزمة الدستورية، يُنظر: محمد المختار الشنقيطي، **الأزمة الدستوريّة في الحضارة العربيّة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربيّ** (الدوحة: منتدى العلاقات العربيّة والدولية، 2018)، ص 54، 55.

14 فريديريك هيغل، **العقل في التاريخ**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 89.

15 المرجع نفسه، ص 88.

16 محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقيّ العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربيّة (بيروت: مركز

فهي تنتمي إلى ما أسماه نيتشه بأخلاق القوة أو أخلاق السادة[17]؛ التي يمكن أن تضم لائحة طويلة من الأخلاق كالكرم والشجاعة والحلم والصبر وغيرها، لكن دون أن تتضمن بالتأكيد خلق الرحمة؛ الذي ينتمي إلى أخلاق الضعف أو العبيد حسب نيتشه[18].

لذا لم يكن في ظل منظومة تتبنى أخلاق القوة «الثقافة العربية» مجال واسع لقيمة الرحمة، والمدونةُ الحديثيّة تحتفظ لنا ببعض لحظات هذا الصراع بين أخلاق القوة العربيّة وأخلاق الإسلام[19]، فإذا أضفنا إليها الأخلاق الفارسيّة واليونانيّة التي شكلت جزءًا كبيرًا من التفكير والممارسة الأخلاقيّة في القرون الأولى للإسلام، سيصبح غياب مفهوم وقيمة الرحمة على مستوى الجدل الكلاميّ المبكر والتفكير الدينيّ بشكل عام أمرا مفهومًا ومبررًا.

بالإضافة إلى هذه العوامل السوسيو-ثقافيّة فإن التحديات السياسيّة التي واجهت المجتمع الإسلاميّ المبكر، إما في شكل صراع داخليّ على السلطة أو تنافسيّة سياسيّة مع الإمبراطوريات المجاورة، جعل النسيج المجتمعيّ آنذاك قابلا بل ومحتاجا إلى إشاعة أخلاق القوة على حساب أخلاق التعاطف.

## ثانيا. دلالة الرحمة في السياق الكلاميّ

بما أن الرحمة كما تقدَّم لم تحظ باهتمام كبير من طرف المتكلمين فإننا لا نجد سوى إشارات قليلة عارضة، لكن بإمكاننا أن نتلمس مدلولات الرحمة عند المتكلمين من خلال تتبع المدونات التفسيريّة وشروحات الحديث وأدبيات «شرح أسماء الله الحسنى» بالإضافة إلى المصنفات الكلاميّة الصرفة.

### 1. الرحمة في الفكر الأشعريّ الكلاسيكي

يبدو أن مفهوم الرحمة في الفكر الأشعريّ اتخذ منذ الوهلة الأولى لنشأته مع مؤسسه أبو الحسن الأشعريّ (ت. 324 هـ/ 936م) منحى تأويليًّا[20]، بحيث أن الأشاعرة رفضوا أن يصفوا الله

دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 533.

17 سنأخذ -بشكل إجرائي- بتقسيم نيتشه لنظم الأخلاق في التاريخ محل تسليم أوليّ، مع التحفظ على الأحكام التي يلبسها نيتشه لكل نوع.

18 فريديريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**، ترجمة: جزيلا فالور حجار (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 247-250.

19 عن عائشة رضّي الله عنها قالت: «قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: أتقبلون صبيانكم؟ فقال: نعم، فقالوا: لكنا والله ما نقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو أملك إن كان الله نزع من قلوبكم الرحمة» [متفق عليه].

20 أبو بكر البيهقي، **كتاب الأسماء والصفات**، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثريّ (القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، [د. ت.])، ص 184.

بمعانيّ الرحمة اللغويّة التي تحيل على معانيّ الرقة والتحنن، وما يصاحبها من الانكسار والتألم للمرحوم، واعتبروها معانيّ خاصة بالمخلوقات، والله سبحانه وتعالى منزه عنها[21]، لذا عمدوا إلى إرجاع مدلولها إلى صفة الإرادة، فرأوا أنّها إما إرادة الإحسان، وهذا هو التصور السائد، أو أنها الإحسان نفسه. فعلى الرأيّ الأول تكون الرحمة من صفات الذات، وعلى الرأيّ الثانيّ تكون الرحمة من صفات الأفعال[22].

استوفى أبو بكر ابن العربيّ المعافريّ (ت. 543هـ/ 1148م) في عمله المهم الأمد الأقصى في شرح الأسماء الحسنى، النقاشات الأشعريّة الكلاسيكيّة حول صفة الرحمة، فبعد أن عرض وجهتيّ النظر السابقتين حول مدلول صفة الرحمة الإلهية، عرج على الأدلة التي استند إليها أصحاب الرأيّ الثاني، فهم يرون استنادًا إلى الحديث النبويّ «ورحمتي سبقت غضبي» أن هذا دليل على أن الرحمة هي الإحسان الإلهي نفسه، إذ أن التسابق من خصائص الأفعال، وأيضا حديث «إن الله خلق مائة رحمة» والخلقُ أيضا من خصائص الأفعال، كما أن المعانيّ البشريّة التي تدل عليها الرحمة تجعلنا ننزه الذات الإلهيّة عن أن تكون الرحمة من صفاتها الذاتية[23].

أما أصحاب الرأيّ الأول؛ الذين يرون بأن الرحمة صفة ذاتيّة لله، وأنها بمعنى إرادة الإحسان أو الإنعام، فيستندون إلى أن الإنعام قد يوجد مع الإكراه ولا يسمى ذلك رحمة، كما أن الرحمة لا بد أن تتضمن مع الإنعام قصد وإرادة إلحاق هذا الإنعام بالمرحوم، لذا لا بد أن تكون الرحمة هي إرادة الإنعام، وهو قول أهل السنة حسب ابن العربي[24]. لكن هذا الرأيّ يعترضه إشكال: كيف يمكن أن تكون الرحمة أزليّة رغم أنه كانت هناك فترة وجوديّة ليس فيها إلا الله -حسب التصور الكلاميّ الشائع-، ومعلوم أن الرحمة لا يكون لها معنى إلا إذا وجد كائن مرحوم؟

إذن، في التصور الأشعريّ تكتسي الرحمة مدلول إرادة الإنعام، وهذه الإرادة صفة ذاتيّة من صفات الله، إنها عبارة عن الإرادة الإلهيّة الخيّرة وهي إحدى الصفات الجوهريّة الخاصة بالله، التي لا تنفك عنه. وعلى الرغم من أن هذا التصور يجعل من الرحمة صفة جوهريّة إلا أنه يحيلها إلى الصفة المركزيّة حسب التصور الأشعري، صفة الإرادة، فإذا كان جعل الرحمة صفة جوهريّة قد يوحي بأننا أمام تصور إيجابيّ حول الرحمة، إذًا ما تجاهلنا أن هذه الرحمة الأشعريّة لا يحركها أيّ إحساس إلهي بالتعاطف، فإننا ما أن نعلم أن الانتقام أو الغضب الإلهي حسب

21 أبو عبد الله السنوسي، **شرح الأسماء الحسنى**، تحقيق: نزار حماديّ (بيروت: مؤسسة المعارف، 2008)، ص 27.

22 المرجع نفسه.

23 أبو بكر المعافري، **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى**، تحقيق: عبد الله التوراتيّ وأحمد عروبيّ (طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015) ج 2، ص 638.

24 المرجع نفسه.

التصور الأشعريّ هو أيضا صفة ذاتية، عبارة عن إرادة الانتقام[25]، نجد أن الرحمة تتحول إلى توصيف للإرادة تتقاسمه مع الانتقام، فلا نصف الذات الإلهيّة في التصور الأشعريّ بالرحيمة إلا بالقدر الذي نصفها فيه بالمنتقمة، إن الكلام الأشعريّ حقيق بأن يوصف بأنه كلام الإرادة، وليس كلام الرحمة.

## 2. الرحمة في التصور الاعتزالي

يبدو أن الشح الذي نجده في المصادر الأشعريّة حول الرحمة يتضاعف بشكل كبير عندما يتعلق الأمر بالتصور الاعتزالي، فالرحمة لا تكتسي عند المعتزلة أيّ مركزيّة في نسقهم العقدي، حيث يطغى العدل على كل قيمة أخرى، لذا من الجائز أن نقول: إذا كان كلام الأشعريّة هو كلام الإرادة فإن كلام المعتزلة هو كلام العدل.

لكن قبل التعريج على دلالة الرحمة عند المعتزلة، لا بد من التوقف عند مفهوم قريب من الرحمة في التفكير الاعتزاليّ هو مفهوم اللّطف.

### 2. 1. اللطف الاعتزاليّ بديلا عن الرحمة

من المعلوم أن مفهوم اللطف يكتسي طابعًا أساسيًّا في المنظومة الاعتزالية، يكفيّ فقط أن نشير إلى أنه لا يكاد يخلوا مصنّف كلاميّ لمفكر معتزليّ من هذا المفهوم ومعالجته[26]، فضلا عن أهميته في إثبات عدد من المطالب الدينيّة عند المعتزلة كالتكليف وإثبات النبوة. ومقصود المعتزلة من اللطف هو كل ما بإمكانه أن يقرب الإنسان من فعل الأمور الحسنة ويبعده عن ارتكاب الأمور السيئة[27].

لقد حاول المعتزلة من خلال القول بوجوب اللطف على الله[28] أن يخففوا من صرامة العدل الإلهي، وجعلوا الذات الإلهيّة مريدة للخير ومحفزة عليه من خلال هاته الألطاف، لكن دون أن يصل هذا اللطف إلى مرتبة تتلاشى فيها قدرة الإنسان على الاختيار.

لكن هذا اللطف الاعتزاليّ لا يكاد يخرج عن توفير الظروف العادلة ليختار الإنسان الفعل الصواب، فاللطف في التصور الاعتزاليّ فرع عن مفهوم العدل لا غير، ورغم هذه المحاولة الاعتزاليّة في التخفيف من حدة العدل الإلهي، فإنهم رأوا أنه لا مجال بعد هذا اللطف لإمكان

25 المرجع نفسه، ج 2، ص 641.

26 خصص القاضيّ عبد الجبار (ت. 415 هـ/ 1025م) مجلدا كاملا لدراسة هذا المفهوم، وذلك في موسوعته الكلاميّة **المغنيّ في أبواب العدل والتوحيد**.

27 أحمد مانكديم، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، ص 519.

28 المرجع نفسه، ص 518.

العفو أو الرحمة، وإلا سيكون الإله غير عادل، ومن هنا أتى رفضهم القاطع لنظريّة الشفاعة في صيغتها السّنية، وأن الله لا يمكنه بحال أن يسمح بأن ينال رحمته المذنبون الذين لم يظهروا أيّ ندم أو توبة على أفعالهم السيئة، حتى لو كانوا من المسلمين[29].

إن مفهوم اللطف وإن كان خطوة مهمة نحو تصور رحيم للعدل الإلهي، إلا أن صدوره عن تصور عدليّ عقلانيّ صارم، جعله بعيدًا عن مفهوم الرحمة وسعتها كما تقدمه لنا النصوص القرآنية.

## 2. 2. التأويل الاعتزاليّ لمدلول الرحمة في النص القرآني

تقترب المعالجة الاعتزاليّة لمدلول الرحمة من نظيرتها الأشعرية، فالمعتزلة أيضا رفضوا المدلول اللغويّ للرحمة واعتبروها مجازا عن إنعام الله وإحسانه بخلقه، وهذا ما وضحه المفسر المعتزليّ الشهير جار الله الزمخشريّ (538هـ/ 1143م) بقوله: «فإن قلت: ما معنى وصف اللّه تعالى بالرّحمة ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده»[30]، وهكذا فليست الرحمة في التصور الاعتزاليّ غير أنواع الخير والإحسان التي تصيب الإنسان، التي يخلقها الله لمن يشاء من خلقه، وليس لها أيّ ارتباط بالذات الإلهيّة: «لأنّ الملَك إذا عطف على رعيته ورق لهم، أصابهم بمعروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيره ومعروفه»[31].

فإذا كانت الرحمة حسب التأويل الأشعريّ السائد صفة جوهريّة للذات الإلهية، فإنها حسب المعتزلة تتخذ طابع صفات الفعل غير اللازمة للذات الإلهية[32]، ليقل حضور الرحمة في التفكير المعتزليّ أكثر من نظريه الأشعري.

## 3. الرحمة عند متكلمة أهل الأثر

نجد أن أهل الأثر[33] تعاملوا مع صفة الرحمة الإلهيّة بناء على منهجهم العقدي؛ الذي يقتضّي الاعتراف بالحقائق اللغويّة المُجردة لجميع الصفات الإلهيّة بالكيفيّة التي تليق بجلال الله، مع

29 محمود بن محمد الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدر عون (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010)، ص 545.

30 محمود الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ) ج 1، ص 3.

31 المرجع نفسه، ج **1**، **ص 3**.

32 قال الأشعري: «المعتزلة كلها إلا عبّاداً يقولون : إن الوصف لله بأنه رحمان وأنه رحيم من صفات الفعل. وكان عباد يقول: لم يزل الله رحمانا»، يُنظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 376.

33 المقصود في هذا السياق بمتكلمة أهل الأثر أو الحديث هم المنتسبون إلى الاتجاه العقديّ الذي نظر له تقيّ الدين ابن تيميّة الحرّانيّ (ت. 728هـ/ 1328م) في أعماله العقدية.

رفضهم القاطع لأيّ اعتراف بالجهل عن إدراك معنى الصفة الإلهية، أو إعمال للأداة التأويليّة تحت مسوغ التنزيه.

وللتعرف أكثر على تعامل الأثريين مع صفة الرحمة، فإنيّ أقترح عرض رأيّ المفكر الإصلاحيّ؛ الذي أصبح في آخر حياته مناصرا للدعوة السلفية، محمد رشيد رضا (ت. 1935م)[34]، ومعبرًا وفيًّا وواضحًا عن رأيّ متكلمة أهل الأثر في خصوص هذه القضية، فإنه في تفسير المنار[35]، يقدم لنا مناقشة موسعة لرأيّ أستاذه محمد عبده (ت. 1905م) في هذه الصفة، حيث سار فيها محمد عبده على طريقة المعتزلة وبعض الأشاعرة في تأويل الرحمة بالإنعام، وهو ما اعتبره رشيد رضا «من فلسفة المتكلمين الباطلة، المخالفة لهديّ السلف الصالح»[36].

حسب رشيد رضا فإنه لا فرق بين صفة العلم والقدرة، وصفة الرحمة، وكما أنه يمكن إثبات علم لله دون أن نثبت معه خصائص العلم البشري، فكذلك يجب التعامل مع صفة الرحمة الإلهية. ومن ثم، فإنَّ الطريقة السليمة للتعامل مع هذه الصفة عند الأثريين هي أن يقال: «إن له رحمة حقيقيّة هي وصف له، لا تشبه رحمتنا التي هي انفعال في النفس»[37]، وهكذا أصبح رشيد رضا قادرًا على الجمع بين «النقل والعقل»[38]، وأما تأويلها فليس سوى «تحكم في صفات الله وإلحاد فيها»[39]. ففي التصور الأثريّ لا بد للرحمة أن تحتفظ بمدلولها اللغويّ المجرد من الخصائص البشرية، وأن نعترف أن لله رحمة حقيقيّة قائمة بذاته، لكن بالكيفيّة التي تليق بخصوصيّة الذات الإلهية.

لكن هل الرحمة والغضب عند الأثريين يحتفظان بنفس الخصائص التي رأيناها في التصور الأشعري؟ نجد الجواب على هذا السؤال عند ابن قيم الجوزيّة (ت. 751هـ/ 1350م)، ففي نص مهم للغايّة يصر ابن القيم على جعل الرحمة صفة جوهريّة من صفات الله، بخلاف الغضب الإلهي فهو لا يقبل أن يقال أن الله دائم الغضب أو أن ذاته العليّة غاضبة، يقول ابن القيم كما نقله عنه شمس الدين ابن الموصلي(ت. 774هـ/ 1372م) مختصرًا:

34 يمكن تبرير هذا المقترح، الذي جعلنا نتغاضى عن نصوص متقدميّ متكلمة أهل الأثر، بوضوح نصوص رشيد رضا في هذا السياق من جهة، وكذا لأننا -تجنبا للتكرار- سنعود إلى نصوص متقدميّ هذه المدرسة في سياق لاحق.

35 تجدر الإشارة إلى أن تفسير المنار (12 جزءا) عبارة عن تجميع لدروس الإمام محمد عبده التفسيرية، والتي تغطيّ من بدايّة التفسير إلى الآيّة 128 من سورة النساء، لكنها تتضمن أيضا تعليقات السيد محمد رشيد رضا، بالإضافة إلى استكماله للتفسير من حيث انتهى فيه عبده إلى حدود الآيّة 53 من سورة يوسف.

36 محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار** (القاهرة: دار المنار، 1948)، ج 1، ص 76.

37 المرجع نفسه، ج 1، ص 78.

38 المرجع نفسه.

39 المرجع نفسه.

«فهو سبحانه إذا ذكر الرّحمة والإحسان والعفو نسبه إلى ذاته، وأخبر أنّه من صفاته، وإذا ذكر العقاب نسبه إلى أفعاله ولم يتّصف به، فرحمته من لوازم ذاته، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته، فهو سبحانه لا يكون إلاّ رحيمًا، كما أنّه لا يكون إلاّ حيّا عليمًا قديرًا سميعًا، وأمّا كونه لا يكون إلاّ غضبانًا معذّبًا فليس ذلك من كماله المقدّس، ولا هو ممّا أثنى به على نفسه وتمدّح به. يوضّح هذا المعنى أنّه كتب على نفسه الرّحمة، ولم يكتب عليها الغضب، وسبقت رحمته غضبه وغلبته، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها، ووسعت رحمته كلّ شيء، ولم يسع غضبه وعقابه كلّ شيء، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليعاقبهم، والعفو أحبّ إليه من الانتقام، والفضل أحبّ إليه من العدل، والرّحمة آثر عنده من العقوبة»[40].

وهكذا تتخذ الرحمة في السياق الأثريّ مدلولاً مميزًا عن صفة الإرادة وصفة العدل، بل تحظى بمدلول مستقل ومميز قريب من الحضور النصيّ لهاته الصفة، فالرحمة صفة ذاتيّة بخلاف الغضب والعقاب، والذات الإلهيّة رحيمة بالذات.

## ثالثا. الرحمة منطلقا للإجابة عن الإشكالات الكلامية

من خلال التتبع التاريخيّ لمدلول صفة الرحمة في السياقات الكلاميّة المختلفة سواء منها الاعتزاليّة أو الأشعريّة أو الأثرية، التي على أهميتها لم تنجح في تأسيس كلام يتمركز حول الرحمة ويعطيها المكانة التي تستحقها في نسقها العقدي، وهو ما يمكن أن نسميه بكلام الرحمة. غير أن الرحمة ستتخذ مسارًا جديدًا -رغم الإهمال الغالب على التاريخ الكلاميّ المبكر-، سيجعلها تتخذ بُعدا أعمق في النقاشات الكلاميّة المتأخرة، وستكون حاسمة في عدد من النقاشات خصوصًا تلك المتعلقة بالمصير الإنسانيّ الأخرويّ.

### 1. الغزاليّ ونظريّة الرحمة الشاملة

لقد ساهم التحول المعرفيّ الذي شهده أبو حامد الغزاليّ (ت. 505هـ/ 1111م)، بانتقاله من فقيه ومتكلم صرف إلى متصوف عرفانيّ، في إثراء تصوره العقديّ واتساع أفقه.

حتى أنك لا تكاد تظفر بأبيّ حامد المتكلم الأشعريّ في أعماله الصوفية. وقد ساهم هذا الانعطاف الفكريّ لأبيّ حامد وتأثره بالسلوك والفكر الصوفي، في تسرب وترسخ مفهوم الرحمة في نسقه الكلامي، إذ أن الرحمة إحدى المفاهيم المهمة في بنيّة التفكير الصوفي، الذي يرى أن إحدى المقامات الأساسيّة للمريد هي مقام الرجاء؛ الذي يدور حول الثقة في سعة وعظمة الرحمة الإلهية[41].

40 ابن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية**، تحقيق: سيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، 2001)، ص 261. والتشديد مني.

41 يُنظر على سبيل المثال: أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام**

للكشف عن مركزيّة الرحمة في فكر الغزالي، سنعمد إلى فحص عمله المهم فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لتضمنه إشارات وافيّة حول تصور الغزاليّ للرحمة الإلهيّة وإمكاناتها.

يعد كتاب **فيصل التفرقة** إحدى أهم الأعمال التي صُنفت في مناقشة موضوع التكفير، وحاولت أن تعالجه معالجة رصينة ودقيقة، وفي ثنايا هذا العمل سيعقد الغزاليّ فصلا بعنوان «في بيان سعة رحمة الله عز وجل»، لنقد نظرتين تقليديتين:

**الأولى**: نظريّة تعذيب أكثر الناس، ومقتضى هذه النظريّة أن أغلب البشر سيكون مآلهم هو العذاب الأبديّ، ولن ينجو من هذا العذاب إلا قلة قليلة، هي بحسب أحد الروايات الصحيحة واحد من كل ألف، لكن الغزاليّ وإن لم يشكك في صحة هذه الرواية الحديثية، فإنه رفض أن يكون المقصود هو المعنى الظاهري، وأنه لا بد من تأويله، استنادًا إلى أن الأخبار الدالة على «سعة رحمة الله أكثر من أن تحصى»[42]، لينتهي -بعد تأكيده على شمول الرحمة الإلهيّة للمسلمين- أنّ «الرحمة تشمل كثيرا من الأمم السالفة، وإنْ كان أكثرهم يعرضون على النار، إما عرضة خفيفة حتى في لحظة أو في ساعة، وإما في مدة، حتى يطلق عليهم بعث النار، بل أقول: إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى»[43]. ويشترط في الكافر غير المعذور أن تبلغه الدعوة بشكل صحيح غير مشوه.

**الثانية:** نظريّة الفرقة الناجية، فقد حاول الغزاليّ التشكيك في الرواية التي تقرر أن الناجيّة من فرق الإسلام واحدة فقط، واستحسن الرواية التي تقول أن الهالكة هي واحدة فقط، ويرى أنه حتى لو سلمنا بالرواية المشتهرة يكون المقصود حسب الغزالي، التي تنجو بغير حساب ولا عقاب، وباقي الفرق تنجو إما بعد الحساب أو العقاب، وعلى الرواية الثانيّة تكون الهالكة هي الفرقة التي تدعي أن الله يكذب للمصلحة[44].

وبعد انتهائه من نقد هاتين النظريّتيْن عاد الغزاليّ ليُنبِّه على أن كل من حاول معرفة طريق الحق ولم يقصّر ومات قبل أن يصل إليه، فهو أيضا معذور مشمول برحمة الله[45].

---

**التوحيد**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ج 1، ص 375-356.

42 أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: اللجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلميّ (بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2017)، ص 101.

43 المرجع نفسه، ص 102-103.

44 المرجع نفسه، ص 104، 105.

45 المرجع نفسه، ص 107.

«فاستوسع رحمة الله تعالى، ولا تزن الأمور الإلهيّة بالموازين المختصرة الرسمية»[46]، بهذه الوصيّة ختم الغزاليّ حديثه عن سعة رحمة الله، دون أن يغفل الإشارة إلى أن أهل التصوف قد توصلوا إلى شموليّة رحمة الله، بطريق الكشف، قبل أن يطلعوا على الآيات والأخبار الدالة على ذلك[47]. ليتبين بذلك أن المصدر الأصليّ لتسرب هذا التصور الرحيم عند الغزاليّ إنما هو تجربته ومعارفه الصوفية. وبنقده مقولتي «تعذيب أكثر الناس» و«الفرقة الناجية»، سيمهد الغزاليّ لمناقشة أكثر جرأة لإشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخرويّ عند شخصيتين بارزتين في التفكير الدينيّ بعد القرن السادس عشر، يتعلق الأمر بكل من محيي الدين ابن عربي (ت. 638هـ/ 1240م)، وشمس الدين ابن قيم الجوزيّة (ت. 751هـ/ 1350م).

## 2. الرحمة عند محيي الدين ابن عربي ومعالجة إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخروي

يَعرف الإرث الذي خلفه محييّ الدين ابن عربي حضورًا كثيفًا لمفهوم الرحمة، واستعمالاً ثريًّا في مدلولاتها، فالرحمة عنده تارة تحتفظ بمعناها المعتاد، الذي يحيل إلى الرقة والرأفة والعطف؛ وتارة يستعملها بمعنى ميتافيزيقيّ، حيث تصير الرحمة هي نفس تحقق الموجودات، فإن كل موجود يطلب من الله سبحانه أن يوجده، فيرحمه الله بإيجاده في هذا العالم، وهكذا تسع رحمة الله حسب ابن عربي كل موجود. كما أن ابن عربي يضع أنواعا عديدة للرحمة الإلهيّة فمنها الشاملة، والعامة، والخاصة، والامتنانية، والسابقة. ولن نطيل في تتبع مدلولات واستعمالات ابن عربي للرحمة ونكتفي بالإحالة إلى عمل سعاد الحكيم المعجم الصوفي بخصوص مصطلح الرحمة[48].

بالاستناد إلى رؤيته الرحيمة للعالم سيحاول ابن عربي أن يعالج إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخرويّ بأفق جديد، فإن ابن عربي يرى أن أهل جهنم أو النار الظاهرة ستعمهم أيضا الرحمة الإلهيّة الواسعة، يقول ابن عربي:

> «إن الله يغضب يوم القيامة غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وأن الحق إذا قالت النار هل من مزيد؟ لأنه وعدها أن يملأها وهي دار الغضب، قال: فيضع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط، أي: قد امتلأت، وليست تلك القدم إلا غضب الله، فإذا وضعه فيها امتلأت، فإنها دار الغضب، واتصف الحق بالرحمة الواسعة

46 المرجع نفسه.

47 المرجع نفسه، ص 108.

48 يُنظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981)، ص 521-529.

فوسعت رحمته جهنم بما ملأها به من غضبه، فهي ملتذة بما اختزنته ورحم الله من فيها أعني في النار الذين هم أهلها فيجعل لهم من هذه الرحمة نعيما فيها»[49].

إن الرحمة الإلهيّة الواسعة عند ابن عربي لا تعرف حدودًا، بل تسع جميع الموجودات، إذ الرحمة عنده ملازمة للوجود، وهكذا ينتهي ابن عربي دون أن ينكر الظواهر القرآنيّة القاضيّة بوجود نار معدة للتعذيب، إلى أن النعيم أيضا يصيب أهل النار برحمة الله الواسعة، لكن يبقى السؤال عن طبيعة هذا النعيم الناري؟

هنا يقدم ابن عربي نظريته في التنعم بالعذاب، أو انقلاب العذاب إلى عذوبة، كتفسير لنوع هذا النعيم الذي سيلحق أهل النار، وقد دافع عن هذه النظريّة في أكثر من موضع من كتابه الفتوحات، من بينها قوله «فيرحمهم الله برحمة الامتنان وهي الرحمة التي في الآيّة الثالثة باسم الرحمن فيزيل عنهم العذاب ويعطيهم النعيم فيما هم فيه»[50]، إن الرحمة الامتنانيّة التي وسعت كل شيء اقتضت أن يفيض الله عنهم أيضا من العذاب ما يليق بهم. ولعل بعض الاضطرابات النفسيّة التي يلتذ فيها بعض الأشخاص بإلحاق نوع من العذاب بأنفسهم، تقربنا من نظريّة ابن عربي ومراده في هذه القضية. وعلى كل فإن أغلب المواطن التي قرر فيها ابن عربي هذه النظريّة لا تخلوا من الاستناد إلى رحمة الله الواسعة، ما يدل على أثرها المركزيّ في أفكار ابن عربي بهذا الخصوص.

لم يكتف ابن عربي بدلالة الرحمة للوصول إلى هذا التصور السعيد لمصير الإنسانية، بل على عادته حاول أن يستخدم مبررات لغويّة قرآنيّة لنظريته، ففي أحد نصوصه يشير إلى أن:

«خالدين فيها يعنيّ في النار، وخالدين فيها يعنيّ في الجنة، ولم يقل فيه، فيريد العذاب، فلو قال عند ذكر العذاب خالدين فيه أشكل الأمر، ولما أعاد الضمير على الدار لم يلزم العذاب، فإن قال قائل فكذلك لا يلزم النعيم كما لم يلزم العذاب؟ قلنا: وكذلك كنا نقول، ولكن لما قال الله تعالى في نعيم الجنة إنه عطاء غير مجذوذ أيّ عطاء غير مقطوع، وقال: لا مقطوعة ولا ممنوعة، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار فلهذا لم نقل به»[51].

إن ابن عربي رغم اعترافه بأزليّة الخلود في النار، إلا أنه لم يعترف بأزليّة الخلود في العذاب، بل يبقى الخلود في النار ويقع الفناء في العذاب، إنّ هذا النمط الاستدلاليّ سنجده حاضرًا فيما بعد عند ابن القيم كبير تلاميذ ابن تيمية؛ الذي يعد أشد نقاد ابن عربي.

49 محييّ الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عبد الرحمن التميميّ (الرياض: دار العاصمة، 1439)، ج 3، ص 386.

50 المرجع نفسه، ج 3، ص 551.

51 المرجع نفسه، ج 3، ص 77.

## 3. الرحمة عند ابن قيم الجوزيّة مدخلا لمعالجة إشكاليّة المصير الإنسانيّ الأخروي

من المعلوم أن شمس الدين ابن قيم الجوزيّة ينتمي إلى المدرسة الأثريّة أو السلفيّة التي نظرّ لها بشكل غير مسبوق ابن تيمية، وعلى الرغم من أن ابن القيم يعد التلميذ المخلص لابن تيمية، وقلمه الذي أعاد صياغة العديد من أفكاره في قالب تأليفيّ واضح وجذاب ومتحمس، إلا أن ابن القيم أيضا يحتفظ بشخصيّة علميّة متميزة يغلب عليها، من ناحية، الأثرُ الصوفيّ الروحانيّ كما نجده في عمله مدارج السالكين شرح منازل السائرين، وأحيانا، يغلب عليه تضخيم بعض القضايا التي عرضها شيخه بطريقة هادئة وغير مصيرية، كما نقف عليه في عمله الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة. ورغم أن ابن القيم في هذه القضيّة كان تابعًا وفيًّا لأستاذه ابن تيميّة إلا أن ميولاته الصوفيّة كانت عاملاً مهما في حضور أكبر لصفة الرحمة في مقاربة هذا الإشكال.

كما سبق، فإن ابن القيم ينتمي إلى مدرسة ابن تيميّة الأثرية، لذا فإن تعامله مع إثبات صفة الرحمة لم يخرج عن منهج هذه المدرسة وطريقتها، بل يمكن عده أكثر من توسع في إثبات هذه الصفة على طريقة أهل الأثر، حيث حاول دفع المجاز عن صفة الرحمة من خلال عشرين وجها[52].

لم يقبل ابن القيم أن يكون أشهر أسماء الله، التي جُعلت عنوانًا على التوحيد، والفاتحة لعدد كبير من العبادات الإسلامية، عبارة عن مجرد مجاز[53]، كما أنه اعتبر أن وصف الله بالرحمة أولى من وصفه بالإرادة التي يرجع إليها بعض المتكلمين حقيقة الرحمة، لأن من أسماء الله الرحمن الرحيم وليس من أسمائه المريد[54].

إن ابن القيم يصل لدرجة أن يستدل بالدليل الكونيّ على ثبوت هذه الصفة لله، حيث أظهر أن الآثار الكونيّة التي تدل على ربوبيّة الله، يوجد نظير لها يشهد بثبوت الرحمة الإلهية، فالكون عنده كله شاهد على وجود رحمة الله، يقول ابن القيم:

> «وبرحمته أطلع الشّمس والقمر، وجعل اللّيل والنّهار، وبسط الأرض، وجعلها مهادًا وفراشًا وقرارًا وكفاتًا للأحياء والأموات، وبرحمته أنشأ السّحاب وأمطر المطر، وأطلع الفواكه والأقوات والمرعى، ومن رحمته سخّر لنا الخيل والإبل والأنعام وذلّلها منقادة للرّكوب والحمل والأكل والدّرّ، وبرحمته وضع الرّحمة بين عباده ليتراحموا بها، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان. فهذا التّراحم الذي

52 ابن الموصلي، ص 371-359.

53 المرجع نفسه، ص 362.

54 المرجع نفسه، ص 365.

بينهم بعض آثار الرّحمة التي هي صفته ونعمته، واشتقّ لنفسه منها اسم الرّحمن الرّحيم، وأوصل إلى خلقه معاني خطابه برحمته، وبصّرهم ومكّن لهم أسباب مصالحهم برحمته»[55].

هكذا يصبح كل ما في الكون حسب ابن القيم شاهدًا على الرحمة الإلهيّة المطلقة، فلا يسوغ بعد هذا كله أن يقال أنها مجاز.

سيحاول ابن القيم أن يوظف هذا الأساس الرحيم لمعالجة قضيّة المصير الإنسانيّ الأخروي، حيث يقدم فيها نظرة مؤسسة على صفة الرحمة الإلهيّة وشموليتها، ففي سياق محاولته الكشف عن الحِكم الكامنة وراء خلق الله لإبليس، يستند ابن القيم إلى ما أسماه بـ«مسلك الرحمة»، وفيه يقرر أنَ الرحمة «هي المسؤوليّة الشّاملة العامّة للموجودات كلّها وبها قامت الموجودات، فهي التي وسعت كلّ شيء، والرّبّ وسع كلّ شيء رحمة وعلما، فوصلت رحمته إلى حيث وصل علمه، فليس موجود سوى اللّه تعالى إلاّ وقد وسعته رحمته وشملته وناله منها حظّ ونصيب»[56]، فالرحمة هي الأصل، لذا فإن أسبابها دائمة غير زائلة بخلاف أسباب الغضب فإنها حسب ابن القيم مضمحلة وزائلة[57]، لذا لا بد أن تضمحل أسباب الغضب مهما كانت وتعم من جديد الرحمة بجميع الخلائق، إن هذا هو الأساس الذي سيدفع ابن القيم لنصرة مذهب شيخه ابن تيميّة في القول بأن عذاب أهل النار لا بد أن يفنى ويزول، أو ما يعرف في التقاليد التراثيّة بالقول بـــ«فناء النار»، يقول في نص آخر:

«هذا ينفيّ أن يخلق خلقا لمجرّد عذابه السّرمديّ الذي لا انتهاء له ولا انقضاء، لا لحكمة مطلوبة إلاّ لمجرّد التّعذيب والألم الزّائد على الحدّ، فما قدر اللّه حقّ قدره من نسب إليه ذلك، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويحسن إليهم وينعم عليهم، فاكتسبوا ما أغضبه وأسخطه فأصابهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذي اكتسبوا ثمّ اضمحلّ سبب العقوبة وزال وعاد مقتضى الرّحمة، فهذا هو الذي يليق برحمة أرحم الرّاحمين وحكمة أحكم الحاكمين»[58].

إن النار بحسب هذا المنظور عند ابن القيم ليست سوى دار تطهير، يطهر الله فيها عباده من الآثام والشرور التي ارتكبوها[59]، والتطهير لا بد أن يكون مؤقتا بقدر النجاسة الحاصلة في كل إنسان، وهكذا يضع ابن القيم الأساس الرحيم للقول بفناء النار وعذابها، بل يميل أحيانا ليس فقط إلى أن النار

55 المرجع نفسه، ص 368.

56 المرجع نفسه، ص 260.

57 المرجع نفسه.

58 المرجع نفسه، ص 261.

59 المرجع نفسه.

ستنقضيّ وتفنى ويفنى معها أهلها، بل إلى أنه من الممكن أن يرفع الله الألم الحاصل لهم بسبب النار كما حصل لإبراهيم عليه السلام، بأن تصبح النار بردًا وسلامًا أو يدخلهم الجنة بعد أن يُطهِّرهم[60].

لم نرد أن نستقصي الآراء والأقوال في هذه المسألة على الطريقة الكلاميّة الكلاسيكيّة كما فعل ابن القيم في كتابه حاديّ الأرواح إلى بلاد الأفراح بقدر ما أردنا أن نظهر مركزيّة الرحمة في التأسيس لهذا القول؛ الذي يجادل ابن القيم باعتباره رأيّ بعض الصحابة والتابعين، وليس قولاً محدثًا كما يرميهم به خصومهم.

## خاتمة

لقد رأينا كيف أن التاريخ الكلاميّ هو تاريخ غير متناسب مع الحضور القرآنيّ الكثيف -مُعجميًا على الأقل- لمفهوم الرحمة، وإن كان هو الآخر لا يخلو من استحضار قل أو كثر لهذا المفهوم، بالنظر لكونه مفهومًا يفرض نفسه على المسلمين ولا يمكن بحال أن يتم تجاهله، مهما كانت المبررات التي يقدمها المتكلمون بهذا الخصوص.

هذا الاستحضار لمفهوم الرحمة سيتنامى مع دخول التصوف وتأثيره على بعض المتكلمين الذي يحظوْن بتأثير ومكانة مهمة كأبيّ حامد الغزالي، الذي قدم معالجة رحيمة لمعضلة التكفير التي شغلته في إحدى فترات حياته، ولا تزال إلى اليوم تناله بعض تبعاتها من خلال البيان الذي ختم به كتابه تهافت الفلاسفة، ليصل في تقديرنا تأثير الرحمة مداها في أعمال وآراء المدرسة العرفانيّة التي أسسها محييّ الدين ابن عربي، وأعمال المدرسة الأثريّة خصوصا مع ابن قيم الجوزيّة وشيخه ابن تيمية، حيث سيخلص أصحاب هاتين المدرستين إلى التشكيك في التصور السائد حول مصير أصحاب النار في الآخرة، وسيرفضون فكرة سرمديّة العذاب باعتبارها أمرا ينافي رحمة الله التي وسعت كل شيء، لكن مع احتفاظ كل من المدرستين بخصوصيّة قوله «فناء العذاب» مع ابن عربي، و«فناء النار وعذابها» مع ابن تيميّة وابن القيم، وخصوصيّة منهج كل تيار كذلك.

إن الكشف عن الإمكانات التي يزخر بها التراث الكلاميّ لا يُقصد من ورائها، استدعاؤُها كحلول جاهزة للمعضلات المعاصرة، بل معرفة الحدود التي بلغها المتقدمون للانطلاق منها كأرضيّة صلبة، بدل محاولة البدء من جديد في كل مرة ومع كل قضية، بالإضافة إلى استلهامها كفضاء خصب للتأويل والقراءة المعاصرة.

60 المرجع نفسه، ص 265.

## قائمة المراجع


ابن الموصلي. **مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية**. تحقيق: سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، 2001.

ابن عربي، محييّ الدين. **الفتوحات المكية**. تحقيق عبد الرحمن التميمي. الرياض: دار العاصمة، 1439.

الأشعري، علي. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق: نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الأصفهاني، الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق: أبو زيد العجمي. القاهرة: دار السلام، 2007.

بخيت، عمران عزت يوسف. «الرحمة الإلهية: دراسة قرآنية». رسالة ماجستير. كليّة أصول الدين بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2009.

البيهقي، أبو بكر. **كتاب الأسماء والصفات**. تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث، [د. ت.])، ص 184.

الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقيّ العربي: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 533.

الحكيم، سعاد. **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار**. القاهرة: دار المنار، 1948.

الرفاعي، عبد الجبار. **الدين والاغتراب الميتافيزيقي**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين ولبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 2019.

الزمخشري، محمود. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

السنوسي، أبو عبد الله. **شرح الأسماء الحسنى**. تحقيق: نزار حمادي. بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**. تحقيق: الحسين آيت سعيد. فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017.

الشنقيطي، محمد المختار. **الأزمة الدستوريّة في الحضارة العربيّة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي**. الدوحة: منتدى العلاقات العربيّة والدولية، 2018.

الشهرستاني، عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1404هـ.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربيّ الإسلامي**. بيروت، دار المنتخب العربي، 1992.

الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. تحقيق: اللجنة العلميّة بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي. بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2017.

مانكديم، أحمد. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق: عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

مجموعة مؤلفين. بحوث المؤتمر الدوليّ عن الرحمة في الإسلام. قسم الدراسات الإسلاميّة بجامعة الملك سعود، المملكة العربيّة السعودية، 07-2016/02/08، شوهد في 2023/03/15، في: https://bit.ly/3ItT0ro

المعافري، أبو بكر. **الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى**. تحقيق: عبد الله التوراتيّ وأحمد عروبي. طنجة: دار الحديث الكتانية، 2015.

المكي، أبو طالب. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الملاحمي، محمود بن محمد. **الفائق في أصول الدين**. تحقيق: فيصل بدر عون. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2010.

نيتشه، فريديريك. **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**. ترجمة: جزيلا فالور حجار. بيروت: دار الفارابي، 2003.

هيغل، فريديريك. **العقل في التاريخ**. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.